

一　と　統　一

田　山　令　史

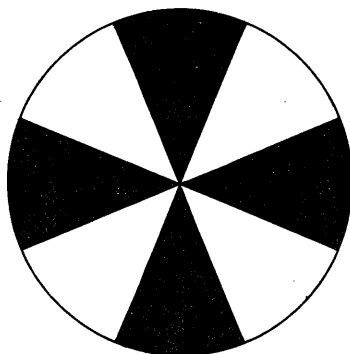
ヒュームは「人性論」で自我の実体性、持続的同一性、そして単純性を否定する。この議論の批判をここで試みる。この批判は仏教の自我論に目を向けさせる。唐の禅僧、趙州の語を最後に取り上げるのである。考察を具体的にするために心理学の領域に入る。唐の一問答を解するためには、近代哲学や科学も又、無縁ではない、この事を確かめておく。

視覚に関する現象は心理学でしばしば取り上げられる。しかし、この内には実験心理学の領分におさまらない考察が必要になるものがある。反転図形の名で知られている現象がこの一つである。どの様な意味で反転図形が実験心理学で扱い切れないのか、この理由を論ずる事は、自我の統一と図形の統一の或る関連を示す事になる。

構成的、要素的心理学に対して現われたゲシュタルト心理学は、従来の、心的現象の単純感覚といった要素への還元の傾向に歯止めをかけた試みとして注目される。この傾向は心理学のみならず哲学でも根強いものである。ヒュームの自我論もこの単純要素への還元を伴っている。構成的、要素的心理学をヒューム的心観の延長と考えたい。そして、この心理学の限界を又、ヒュームの限界と見做して、ここの困難を見届けてみたい。では、ゲシュタルト心理学は新たな自我論を提出できるのか。この心理学の議論は、心身問題、全体論、質料と形相といった古来の哲学的問題にかつてない具体性で触れる。そして心身同型説というのが、この派からの解答であった。この経緯は詳論に値する。反転図形の心理学的説明は、ゲシュタルト派の理論が最も鮮やかに適用される場面の一つである。この説明をたどる時、この派の考えを必要な限り具体的に取り上げてみる。これによりヒューム流の構成的、要素的心理学も、それを批判する全体論的なゲシュタ

ルト派も、ともに自我の問題を扱うには限界がある事を示す。

1. 反転図形——ゲシュタルト心理学と構成的心理学——



この図は白地に黒の図とも、黒地に白の図とも見れる。この二様の見え方は瞬間的に入れ替わる、つまり地と図が反転する。ために反転図形と呼ばれる。

反転図形は、心理学的構成主義の批判として登場したゲシュタルト心理学の展開のなかで頻繁に登場する。ここで構成主義とは「意識過程の構成」の謂いである。複雑な意識過程の中に主に内観によって感覚、感情のそれぞれについて単純な要素を見いだし、この要素の時間的、空間的な近接による連合で意識の統一ある全体を説明する。この統一がどう生じるかについて、それを意識自体の作用とする立場と、神経過程という意識外の作用を持ち出す立場とがあるが、とにかく、単純要素の寄せ集めによって意識を語ろうとするのが構成主義である。この際、単位となる要素は、どの統一体の部分となろうと常に同一の働き、性質を持つという仮定がある。この「意識の単純要素」という考えは奇妙にも思えるが、これは構成主義に、心理学に独自のものではない。後に記憶と自我についての議論で登場するヒューム、彼は、内観による意識探求、そして意識の単位としての「単純知覚」という考えを、その主著「人性論」の冒頭に提出してい

る¹⁾。この「単純知覚」は構成主義のいう感覚の単位とその意味するところが完全に同じというわけではない。しかし、意識、心というものを対象化し、そこに規則、法則の存否を探ろうとする場合、考察の単位として何か単純なものを考え、その後それを加算的につなげ、心を再構成してみせる点では共通している。この根強い傾向に逆らうものとしてゲシュタルト心理学が登場する。

「ゲシュタルト」とは「形、姿」、つまりこの心理学は、まずまとまりを持った形、その全体性に着目する。オーストリアの心理学者、エーレンフェルスは1890年、後にゲシュタルト派によってこの心理学の出発点とされる論文の中で、ゲシュタルトはその部分の総和とは異なるもの、それ以上の或るものである事を示唆した。例えば、メロディーを構成する一音一音を個別に聞いても、これらの音が旋律の中で持つ特有の響きは得られない。「切り離された一音一音は長調でも短調でもない。」²⁾ この時、旋律のまとまりを部分、つまり一個ずつの音の加算的な集まりという事は意味がない。又、旋律は移調できる。この時、旋律を構成する音は全て変わってしまっている。にもかかわらず、移調後、前の旋律をただちに認める事ができる。この簡単な例は心理学上の構成主義、要素主義が日常の経験にそぐわないことをよく示している。分析的な思考の末に得られる単位、例えば意識の単純要素などが、まとまりを有する全体の知覚に、もともと含まれていた、と考える事は心理学的には正しくない。分析の末に得られる単純なもの、やはり一つの新たなまとまりなのである。心理的出来事に限らない。物理的過程もゲシュタルト性質を示す。例えば、電解質の中の一定の電流の流れは、この場の一部に新たな荷電が行なわれると全体にわたって瞬時に変化する。ここでは、電流と電解質で成立する統一ある場全体の変化が考えられねばならない。脳中の変化は電気的变化としての記述が可能である。この事が心理物理的同型説に導く。これは物と心の一種の平行論という主張になる。つまり、心理的なまとまりに脳の中の電気的過程の対応があるとする。すると精神的作用という様な、物の作用とは全く異な

る過程が身体に働く、といった考えに訴えずともすむのである。こうして身心問題という古来の問に一つの答えが与えられる³⁾。

ヒュームに先行したロックは、心をそこに生得的ないかなる観念もない白紙のごときもの、と考えた。この白紙に感官、内官を通じて印象が与えられ、これがさらに観念へと育っていく。経験が、そして習慣が、物の形のみとまりを含めての世界の現われの体制を与えるのである。では、客観の認識はどう成立するのか。ロックにとって、「知識とは二つの観念の一致、不一致の知覚」である⁴⁾。ところで観念とは精神の中に存する。では、我々は他人や外界の物についての知識は得れない事になる。それらは精神の外にあるから。ロックはこの不整合に目を閉ざす。ヒュームは「知覚」を、「物」と「心」双方の構成原理、つまり、物も心も知覚の集まりとする事によって、物と心の相互関係に関するロックの不整合を除去する。しかし、ロックの経験主義は引き継がれる。単純とされる単位をつないで全体を構成していく働きは、やはり経験に求められる。例えば、出来事の全体を包括する時間の観念そのものも、現実の出来事の継起の知覚という経験にその起源を求められたのである⁵⁾。

心理学上の構成主義も似た筋道をたどる。例えば、知覚の一つの特質としてこういう事がある。視野、聴覚野などに全く区別が現われない場では、対象と見る者の（距離的な）区別は生じない。例えば、一定の距離にある同じ色、輝度で照らされたスクリーンを前にすると、スクリーンは対象として見えず、それと見る者の距離感はなく、視野は等質的な色彩で充たされている様に思われる。対象と見る者の距離的な区別は、対象とその背景との区別とともに生じてくるのである。この事は日常の物の現れの基本になっている。いくつかの物の集まりや複雑な図では、特定の物、線などが浮き立ち、即ち図となり、他の物は背景、地となる。ここで構成主義はどの物が図となり、どの物が地となるかは経験によってつくられた習慣である、と考える。この考えは実は成り立たない。物や図のみとまりある体制を直接的な所与とするゲシュタルト心理学は、旧来の学説を批判し、

新たな心理学説としての自らの力を示すに好適の場所であるとして、この地と図の問題を取り上げるのである。

錯覚と呼ばれる現象がある。例えば二本の同じ長さの線分はその端が〈 〉で閉じられているか、〈 < 〉で閉じられているかによって長さが違って見える。視覚上では後者は前者より長い。ここでロック的な、或いは構成主義的な見方をとればこうなるであろう。線分そのものの実際の、つまり物理的な長さは同じなのであるから、線分が網膜に与える刺激は同じである。この刺激に対応して同じ知覚が生じるはずなのである。そうでないのは何らかの知識、経験が関与しているからである。つまり或る現実の状況での経験の記憶などが、「見間違い」を生じさせるのである。しかし、この見解は容易に反駁される。例えば、上に挙げた錯覚はいくら正しい関係の知識をもって臨んでも解消されないし、又、子供程この錯覚の度合いが強い事が測定される。つまり錯覚は知識も経験も必要としない。こういった見えは図を全体として知覚する時、否応なく生ずるのであり、「見間違い」と呼ぶのは不適切である。ゲシュタルト派はこの錯覚の現象を、我々の知覚を可能にしている体制化の力のなすところと考える。図の一部のゆがみは、知覚を知覚たらしめている有機的全体知覚では一部は全体に依存するという事実の結果とする。この見解は広範な錯覚の現象をよく説明する⁶⁾。

以上の錯覚の例は次のゲシュタルト派の基本テーゼを示唆する。即ち、知覚は経験とは無関係に、知覚自身の、そしてそれに対応する生理過程自身の体制化の法則によって生ずる⁷⁾。では上に述べた、日常、物を目にする際の最も基本的な事実、即ち、特定の物が他の物を背景として浮かび上がって見えるという事、この事はこの基本からどの様に説明されるのか。ここで、反転図形が登場するのである。この図形は地と図が反転を繰り返す。反転は実際の物の動き、観察者の移動によるものではなく、単に見え方のみの瞬間的变化である。したがってこの図形程、地と図の見え方の相違を考察するのに適当なものはない。

地と図の区別に関してはE. ルビンによる研究(1921)がよく知られている。まず、地と図を分けるどのような特色があるのか。第一に、地と図を分ける境界線は図となった部分の輪郭となる。この線は地に属する事がない。又、地は図の背後にまで広がっている様な印象を与える。図は普通、地の前方に位置する。そして、図の色の方が密で固い⁸⁾。さて、反転図形は以上の特色をよく目立たせるのであるが、もう一つこの図形には際立った特色がある。それは、この図形を二通りには見れないという事、前に挙げた例で言えば、この図は白地に黒の図と見えるか、黒地に白の図と見えるか、いずれかであって、二つの見え方は決して重ならないのである。これらの現象をゲシュタルト派はどのように説明していくのか。

まず、地と図は一つのまとまりある全体、つまりゲシュタルトとみなさねばならない。地と図は一体としての関連を持っているのである。例えば図の部分の色は「地の色に対して」固く、密に見えるのである。一方、構成主義には、一つの部分の感覚的性質とその原因である物理的性質は不変的な連鎖がある、という恒常仮定がある。しかし、地と図の見えは反転するのであり、この見えの変化に対応する様な図形のなかの物理的変化は生じていない。地と図を包含する全体の図形、これを考察の対象とし、この全体制に應ずる物理的過程を脳に探らねばならない。

さて、図形を二通りには見れないという事実はこう説かれる。この心理学の主導者の一人であったケーラーは、この問題を「図の過程は、だんだんと自らの進行を阻止してゆくような、なにかある効果を持つ」⁹⁾という点でとらえ、このような過程を持つ現象として、電解質中のイオンの流れを持って来る。前に述べた、この心理学の心身平行論からして、この電解質中の過程を脳に想定すれば、この心理的な反転は説明された事になるのである。

物の形という心に現われる形相は、脳中の電氣的過程での自発的必然的体制化という質料を必ず伴う事になり、質料なき形相という考えはこの様な仕方で否定される。

2. 図の反転と自我

ゲシュタルト心理学には、心と身体の厳密な対応説、全体を部分の加算的総和以上のものとする全体論、形相と質料の不可分説、といった考えが窺て取れた。これらの哲学の概念が、これ程具体性を持って立ち現われた事は、かつてなかったのである。言い換えれば、哲学の議論はこの豊富な具体性に答える必要がある。これを「自我」を中心にして行なってみたい。

反転図形の説明には、ゲシュタルト心理学の考え方が集約した形で現われていた。しかし、この反転の現象に、この心理学の考察から外れる事がある。まず、第一にこの心理学に限らず、心理学一般、あるいはどんな考え事でも、特定された対象というものを持つ。従って、特定の対象として現われてこないものについては、考察そのものの限界に気を付けておく必要がある。この反転の際、実はこの、個別の対象とならないものが、この反転に関わっているのである。

図形が反転してその見え方を変える時、もう一方の図形は消える。見えない。なぜか。ケーラーは、脳中の電解質とイオンの動きを考えた。細胞間の界面でのイオンの蓄積は界面の浸透性を変える。これが電流に逆らい、その方向を変える効果があり得る。では、二つの図が見える事も可能なのか。ケーラーの考えの筋道は、唯一の見え方を経験的な所与として、そしてこの見え方に応ずる電気的变化を想定する事である¹⁰⁾。だから、二つの見えという事態を考え、それに応ずる過程を持ち出す事も可能な筈である。例えば、細胞間界面でのイオンの蓄積は漸次的であろうから、この間に地と図の、いわば二重視が生ずる、と言ってもかまわない。

この地と図の厳密な意味での二重視は、しかし必然的に不可能である。この不可能性は、一つの立方体の二つの視点からの見えを、同時に、しかも、二つの見えをダブらせる事なく「一つの立体の見え」として想像する事の不可能と、実は同じ性質の不可能性なのである。以下に説明する。

Mの字は逆さになったWとも見れる。そしてこの二つの見えは反転す

る。この例は、以前に挙げた反転図形の簡略化である。それだけでなく、MもWも見慣れた図である。その分、反転はより明確に見て取れる。このMとWの反転を考えていこう。さて、この見えの変化は心理的なものと言えるのだろうか。言い換えれば、ここにはケーラーが考えた様に、或るものが時々或る特定の見え方をする、という、経験的な事実以外の事は現われていないのだろうか。自分は、ここに必然性の要素があると考ええる。心理的ということ以外の要素が窺て取れるのである。この必然性の意味をここで詳しく考えたい。

a 立方体の見え

眼球を圧すと物が、例えば一つの立方体が二重に見える。これは単に同一の物がダブって見えているのである。しかし、一つの立方体を二つの視点から「二つにダブって」見るのではなく「一つの統一体として」見るという事が可能か。現実の物の知覚の場合、この様な見えは不可能である。では今度は立方体を想像してみよう。するとこの想像の立方体は、特定の視点からの或る角度を伴って現われてくる。この視点は一つである。この立方体を、想像のなかの「ここ」からと同時に、想像の「むこう」からも思うことが出来るだろうか。否。現実の知覚に限らず、想像の場合でも、二つの視点からの「一つの」見えは考える事が出来ない。そして、これらの不可能性は心理的なものではない。これは、私は一人であるもの、ヒュームの語によれば、simplicity of the mind¹¹⁾、による、ア・プリオリな不可能性である。つまり私は「一人」であり、一つの身体を持って「ここ」にいるものであり、「むこう」にいるものは私ではないから。これは広がりがない色を想像したり、方位のない空間を考えたりする事が不可能であると同様である。立体の見えが一時に一つしかない、という事は、この様に、私が単一であることによる。では、この単一性とは精確にはどう解したらよいのか。これは、私の体がただ一つであるという事なのだろうか。二つの視点の不可能性は、一对の視覚器官を有する一つの身体、という条件による不可能性なのだろうか。そうではない。

立方体の異なる視点からの見えを考える際、「ここ」、「むこう」という事で、身体全体の移動、つまり身体全体をひとまとめに考える事は、「私」の単一性と「私の体」の単一性とをひとまとめに考える事である。しかし、この区別が問題なのである。だから、身体全体を語らず、視覚器官に話を限ろう。仮に私に目が二対、かなり離れた位置にあるとしよう。そして、私はずっと動かずここにいて、この二対の目でこの立方体を見るとしよう。さてこの条件で、私は一つの立方体の二つの見えを想う事が出来るだろうか。出来ない。どのような意味で不可能なのか。この事が不可能であるのは、例えば紫外線を見たり超音波を聞いたりする事が不可能、という事と異なっている。目の構造や耳の仕組みが違えば、紫外線や超音波は知覚可能である。しかし「一つの物の異なる視点からの同時の見え」が不可能であることは、こういった経験的な可能性ではない。物を二様に見ないということは、目の数、その仕組みには関係がない。つまり、立方体のお見えに関わる「自我の単一性」とは、言い換えれば「視点の唯一つであること」は、身体のお単一性ではない。言い換えれば、私の身体が二つであっても、私は「一人」であり、お見えは二つとない。

b 平面図形のお見え

ここで、Mの逆さのWへの反転を考えてみる。MとWという二つのお見えを同時に得る事が出来ないという事、これは、立方体を二つの視点から見る事が出来ない、という事とは違った風にも思われる。このお見えの反転の場合、何か心理的な事柄だ、という気がするのである。これは、ここでは体の移動がないせいである。この移動がないから、だからこの変化は心理的なものに違いない、と。しかし、立体で二つの視点が得れない事に、体の移動は本質的ではなかった。一つの立体の同時の二つのお見えを想うことが不可能であるのは、私が二人としないからである。立方体の例が示唆する事は、もののお見えというものは、私の一人である事に応じて必ず一つであるという、お見えに関する一般的な前提である。では、この事は立体に限る事ではなくなる。平面図形にも当てはまる。MとWの反転は、MとWのい

ずれか一方しか、一時に見れない事により引き起こされる。だから、この反転に関わっているのは、心理的なものだけではない。ここには自我の単一性という、心理的出来事そのものの前提が現われているのである。

人の話すのを聞く。私に話しかける人が幾人かいる場合、私はこの人たちの話す事を個別に聞き分ける事が出来るだろうか。出来る、という人もいるに違いない。しかし、実際は一時には一人の話だけが意味をなして聞こえている、と自分は考える。複数の話し手の言う事を同時に聞き取る様な事は、実は生じていない。一人に対しているとき、その背景をなしている他の人の声が記憶に止められ、この記憶によって後程この記憶の声を意味を解する、本当の所、こうではなかろうか。よく振り返ってみると、現実の聞き取りと記憶による理解は、素早く交代して交互に現われるのに気付くのではないだろうか。

MとWの反転を、この声の聞き取りの場合と比べて考えてみたい。声の場合、声の主の交代は目立たず、かえて同時に複数の声を聞き分けているかのように思われた。理由はこう考えられる。MとWの場合には、この二つの文字は空間的に重なっている。だから、Mが消える事、即ちWが現れることになる。これらの文字は、いわばお互いを押し退け合うのである。声の場合、この空間的な重なり合いがない。この事が、声の実際の反転に気付きにくくしているのである。しかし人の話す事の理解についてもよく観察すれば、一時には唯一の対象しか現われていないのであり、物の見えについての以前の考察を補強するものであると思う。視覚の場合に限らず、どんな知覚の場面でも、私にとって意味をなす対象は、絶えず一つのものではなかろうか。

3. 一つということ

見えは、視点は、私の一人であることに応じて一つ。では、精確には、この「一つ」ということはどういう意味なのか。今、窓から、比叡山が見える。この見えのどこが「一つ」というのか。この比叡の姿のどこに「一

つ」があるのか。唯一つの物が見える、というのか。これは違う。比叡山が「幾つか」の山の集まりである事が、斜めに降り注ぐ澄んだ光線の具合で見取れる。同じ光の中を人が坂を下っていく。人、坂道は別個に見えはしない。では、この光景の「なかで」、「何か」が一つ、という様な事がここでは言われてはいない事になる。人の話すのを聞く。今、一人の言う事しか意味を持たない、とはいっても、この時、一つ一つの語が、別個に分かれて聞こえてくる、という事はない。私は相手の話に耳を傾けるのであって、個々の音声を聞くのではない。この意味で、「見え」は一つというとき、対象の側に「一つ」はない。又、逆に、物を見る方の経路、視線が一つという事でもなかった。「私は唯一の視点を持つ」という時の「唯一」という意味は、一個のレンズを通して物を見る、一本の針の穴から世界を見るといった事柄とは根本から異なる。これらの事は、「一個の」何かを通してみる、という事であるが、この「見る」ということ自体が、既に唯一の視点あつての事なのである。

1, 2, 3, …… という自然数の列は、物の個数を数え、順序付ける数の列である。視点が「一つ」というとき、この数列のなかの1が意味されているのか。しかし、今見たように、視点が二つある、という事は意味をなさない。ア・プリオリに無意味なのである。では、この「一つ」は「二」、「三」、……を背景として持たない、つまり自然数列のなかの「一」ではない。「一」が自然数を表すのでないならば、それはどんな数も表してはいない。「一」が数を指さないならば、それは何を表現しているのか。

物を数える単位は「一」である。自然数列はこの「一」に「一」自身を加えていく事で作られていく。言い換えれば、自然数の集まりというものは、「一」と「加える」という操作、そしてこうして得られた数の集まりを全体として、一時に直観することによって得られる存在である¹²⁾。ところで、数えるという事であるが、数えられる個物であるためには、そのものはまとまりを有する必要がある。個物を他の個物から分かつのは、それらが別のまとまりに属するという事であり、例えば、空間による立体や平面

図形の区切り、時間による音の区切り、これらはそれぞれのまとまりを与えているのである。或る個物について、それを「一個」とするとき、この「一個」の「一」はだから、自然数列の出発点としての「一」でもあり、まとまりという意味での「一」でもある。「一」という語はこのように、関連するが異なる意味を持ち得る。

一つの視点、と言うときの「一」は、数や個物のまとまりを指すのでなければ、その内で数列が与えられ、物にまとまりが生じる「統一」を表現すると言いたい。私が人の語るのを聞くときは、その意味を聞くのであり、一連の語の統一の現れ、即ち意味の響きである。私が比叡山を前にするとき、この光景が「一つの視点からのもの」、とはこの光景そのものである統一の自らの表現である。立方体の見え、反転図形の見えを考えたとき、見えというものが、言い換えれば物に対する視点というものが、必ず一つであることを論じた。今は、これを、こう言い換える事が出来る。「私は一人である。」の「一」は、自然数と統一の意味を兼ね合わせた「一」である。私は、他の人のなかの一人、という意味では数えられる個体である。一方、私の一つの視点に関わる「私の一人である事」とは、自我の統一の必然性を表す。「自我は唯一であり、つまり立方体に対する視点は唯一であり、反転図形には二つの図の重なりがない。」これをここで言い換えれば、立方体や平面図形の姿に複数の統一はあり得ない、物の姿に現われたこの統一とは自我の統一である、ということである。物の見えの統一が自我の統一である。「立方体の姿に統一が同時に二つ現われる。」と言う事の無意味さは、「今、ここでは6時であると同時に8時である。」と言うのが意味をなさないのと同様である。「もし、私が二人いたら、云々。」と言う事の無意味さは「もし、円Oの中心が二つあれば、云々。」と言うのが意味をなさないのと同様である。

ここでは、自我が唯一であるから、統一であるから、見えも統一がある、という言い方は当たらない。自我の統一が、見えの統一である、と言うべきである。「気分」というものを考えてみよう。物や図と違って、私との

空間的な距離が云々されない気分というものとは自我との関わりが観て取りやすい。さてこの気分も一つではなからうか。私は陽気である時に憂鬱を「想像する」ことは出来ない。もし、憂鬱が想像できたら、もう陽気でなく憂鬱なのであり、異なる状態を「想像している」とは言えないから。この異なる気分の想像不可能性は、私の気分というものが必ず一つである事を示している。そして、陽気さや憂鬱、その他、あらゆる気分を抜いた私、というものを考えることは出来ない。従って、陽気、憂鬱といった状態は、私と一体となって変転していく一種の反転図形、といえる。ところで、気分とは自我の一つの体制、即ち、自我の統一である。反転ということで自我と関係するものは、このように自我の統一と、「即ち」の、表裏の関係にあると言えるのではなからうか。従って自我と物の見えが、反転という形で関係しているのであれば、自我の統一と見えの統一を原因結果の関係で考えるのは誤りであると考え。

4. 脳の中の自我

自我というものが対象世界の姿の統一そのものなのであれば、自我はこの世界の中の、一つの特定の対象ではない。自我は思考の対象とならず、対象の現われに観て取られるものである。ゲシュタルト心理学は、あらゆる心的過程に（脳中の）物理的過程の対応を求める。「自我」はこの心理学にとって、世界内の一対象であり、「自我」は「心」や「心的過程」と同義である。従って、自我に脳の中の座があてがわれ、「自己は心理物理的場の部分として、脳髄にその座を有し、そして自己と対象との間に生き生きとして経験される関係は、それに対応する興奮の物理的過程の体制をその基底として持つのである。」「主体は全体中の諸部分の関係を支配する一般的法則に従う場の一部分であり、なканずく主体は諸他の対象間にある一つの対象と同じように、誘導運動をこうむるのである。」¹⁸⁾私が自身を省みたり自分の姿を鏡に見たりすれば、これら対象になった自分には指に感ずる痛みや視界のなかの花や岩と同様、脳中に対応する物理的過程を見い

だすことが出来るだろう。ギョームの言うところの「自己」とは、このような対象になった自己である。一方、我々が、立体や反転図形の見えに観て取った自己は、それそのものとしては対象とならない自己である。そして、図形の反転という事実は、対象とは成り得ないこのような自己が、対象一般の統一として、即ち対象の姿として現われると考えなければ、説明がつかないのである。以前見たように、ケーラーの電解質中のイオンの動きを念頭にしてのこの反転の説明は、反転が生じている時、脳の中で生起している過程の描写としては、意味を持つ。しかし、ケーラーの説明は反転の必然性を導くことが出来ない。従って説明として完全なものではない。この必然性の考察は、全ての心理的過程の前提となる自我についての考察になり、ここで心理学は「対象」や「見え」といった、実験という行為の前提条件そのものについて省みざるを得ないのである。ここで、心理学が一旦自らの外に立つ必要がでてくるのである。

今、私の脳中の過程を、電気的に変換してスクリーン上に見ることが出来たとしよう。脳中の過程のどこにも自我は位置を持たないというのであれば、では、このスクリーン全体に見て取れる物理的過程の姿の統一、これが私の自我の姿だといえるのだろうか。今、脳過程として見られている対象世界の統一が自我の統一ではないのか。このスクリーン上のパターンは、私の横にいる人間にも見ることが出来る。この人間は、すると私の「自我」を見る事になるのか。そうはならない。今、私が私の前にあるスクリーン上のパターンを見ると、その横にあるドアの把手を見ると、何も変わるところはない。パターンも把手も、各々、「ここから見られた」統一というものが備わっている、という点で。「何が」見えているのか、という事はここでは関わりのない事である。立体の見えには、二つの見えの統一は同時には現われないが、これは立体の種類には関わりのない事なのである。では、この統一だけに注目して、スクリーン上に自我を観る、と言うのであれば、ドアの把手に自我を観る、と言ってもかまわない。さて、私の横の人は、スクリーンや把手を今、ここからは見ない。つまり、

これらの対象は、今、私と彼に、異なった現われ方、つまり、異なった統一を見せる。彼は彼の自我を観て取るのである。

このスクリーンに現われている自我の姿、とは鏡に映っている私の姿と変わるところはない。私は鏡の中の私に、就中、私の顔に、私の思い、感情、感覚を読み取るではないか。瞳孔は気持ちの興奮の具合を、皮膚の色は緊張を表すだろう。「いや、脳中に見て取れる、思い、感情、感覚は、顔に現われた表情がごとき、単なる兆候とはわけがちがう。脳ではこれらの原因となる物理的過程が生起しているのであり、この過程を見れば、これらを余さず知る事が出来る。」脳中での様々な過程が、例えば私の指の痛みの「原因」なのか。しかし、私は脳でなく、指が痛いのである。指からの電位変化が脳に到達するまでの描写は、物理的变化のスタンダードな描き方、即ち、時空近接の変化の伝播である。しかし、脳にこの刺激が到達して後の説明は、全く違った型である。即ち、脳からこの場合は指まで、痛みという結果が投射されるのである。脳からこの結果までは、時空近接的な変化をたどれない。脳から痛いという感覚を指に送り出す神経はないのである。（もし、そのようなものがあったとして、ではこの神経を脳で生産された「痛み」が走るとき、この「痛い！」の脳から指先までの移動がずっと感じられるというのか。）指から脳までの神経過程は一方通行なのである。脳を、自我の持つ様々な思考、感覚の場、従って自我の場と見る事は、脳の変化が感覚の「原因」である、という事がいわれない以上、成り立たない¹⁴⁾。

5. ヒ ュ ー ム

「人性論」での自我についての議論は否定に終始する。即ち、自我の実体性、持続的同一性、そして単純性は全て、虚妄として退けられるのである。議論の骨子は単純である。ヒュームにとって、人の心に現われるもの全ては知覚である。知覚は観念と印象の二種類に分けられる。これは、強度や、生き生きしたところによる区別である。暗やみのなかで作られる赤の観念と、日の光の下での赤の印象とは、強さの程度が異なるだけで本質上は変

わらない。だから、自分の感覚も、向こうに見える山も、知覚という同じ材質で構成されているのである。自我についての議論が、この徹底した知覚一元論の上に立てられる。もし「時間の流れを通じて同一性を保つ実体としての自我」というものが正統な観念であるなら、この観念はそれに対応する印象を必ず持つはずである。というのは、全ての観念はもともととは生き生きした印象から由来するのであるから。ではさて、「自我」という観念は正当なものだろうか。これを知るには自我の観念に対応する自我というものの印象を探ってみればよい。つまり、一体、自分の心の内に或るものが実体としての同一性や、単純性を保っているか、振り返ってみればよい。しかし、ここには一定不変の印象など存在しない。私の心のなかでは単純なものではなく、雑多なものの見えが、様々な物音が、快苦の感覚が、同時に認められ、これがまた絶える事なく継起している。そしてそれ以外、何も見出だせないのである。だから「絶えず同一の、単純な実体である自我」という観念は虚妄である。従ってこう言える。「人間とは思いつかぬ速さでつぎつぎに継起し、絶えず変化し動き続ける、様々な異なる知覚の束、集まりに他ならない。」¹⁵⁾

ここでは、連続や統一よりも切れ切れの知覚が自我を構成している。「個別の知覚はすべて個別の存在であり、心は個別の存在間の結合を決して現実には知覚しない。」¹⁶⁾ゲシュタルト心理学が、この思い込みを丹念に反証していくのを見た。しかし、この心理学にも、自我の統一ということが問題として現われなかったのである。連続性と統一という基本概念に関して全く反対のこれら二つの立場も、「自我」については同様である。ヒュームにとってもこの心理学にとっても、「私」、「自我」は、外的観察、或いは内観の対象として十全に現われているものである。言い換えれば、私の考え事の対象になり得るという点で、「自我」と「他人」は区別されないのである。反転図形の例でもって、ゲシュタルト心理学の観察対象とならない、統一としての自我の存在を明らかにしてみた。ここで、このヒュームの自我についての考えも記憶の場面で論駁しておく。この記憶を廻るヒューム

の議論は彼の自我論の一つの要である。自我の時間的同一性は、言い換えれば自我の連続性は、彼の哲学の大前提、「知覚というものは(それは自我をも構成している世界の単位であるが) 必ず個別のものの集まりである。」に真反対の事実である。これを片付けねばヒュームの体系は完成しない。

ではヒュームは、この連続性という思いをどう説明するのか。記憶がここで持ち出される。まず、「他人」の心を、あたかも表に現われた彼の顔のように観察できるとする。さて記憶とは、過去の知覚の心像を呼び起こす機能である。この他人は当然、この記憶機能によって過去の心像で充たされている。すると、私は彼の心に過去から現在へと連なる似たような心像の連続を見る。記憶によって頻繁に呼び起こされ、つなげられた知覚である。この円滑なつながりを観察する者が、ここに何か一つの同一の対象の連なりを見るのは自然である。(丁度、ネオンは個別の離れた電球の集まりであるが、これが時空連続的に点滅を繰り返すと何か一個の光が素早く移動しているように見える、これと同じである。) この一にして同一と見える対象が、彼の自我と見なされる。

このヒュームの自我についての議論が、「彼の心」の観察に終始している事に注目したい。ヒュームにとっては「自分自身を考えても他人を考えても、同じ事である。」¹⁷⁾ だから、他人にその人の同一性を認める理由がそのまま自分の心に時間的同一性を認める、その理由なのである。この自分と他人の同一視は、上で見たように「自我」というものに対象性をのみ認める事からきている。この議論は、この自我の対象性の考えをその極限まで推し進めたものである。議論は成り立たない。これを以下に示す。

私は、今、ここ京都で、東京の或る公園で見た噴水を思い出す。さて、次に私は、今、出張中の友人が、この同じ噴水を今ごろ見ているであろうと想像する。この時、私の「記憶」の噴水と、彼の見ている噴水の「想像」とでは、どこがどう違うのか。念頭には、今、光のなかの噴水が一杯に浮かんでいるだけである。この水を噴き上げる姿には、何の変わりもない。変えて想像しようもないのである。しかし、一方は記憶、他方は想像、と

いう区別が了解されている。ではこの了解は、「私」と「彼」の区別の了解そのものである。それ以外ではあり得ない。言い換えれば、記憶が浮かぶとき、既にここには私の時間的同一性の了解がある¹⁸⁾。記憶ゆえに自我の同一性の観念が、つまりは自我の観念そのものが生ずると言うのは、引力ゆえに物が下に引かれる力が生じる、と言うに等しい。過去の知覚と呼ぶものをつなぎあわせ、つまり、「彼」の知覚とも呼び得るものをつないで、「私」を合成する事は出来ない。「自我」を「他者」から得ようとしても、堂々巡りに終わる。

ヒュームの自我の「単純性」という言い方、simplicity of the mind、これだけでも、彼の議論の行き着く先を或る程度、見通すことが出来る。自我は「単純」であったり、「複雑」であったりするのではない。なぜなら、単純、複雑、という以上、「何か」が一つであったり、複数であったりする筈である。しかし、数え上げることの出来る単位というものが自我という考えをいくら探っても、「これ」という形では見つからないのである。ヒュームは知覚をそのような単位と見做している。心は、数知れぬ知覚が登場、退場を繰り返す劇場なのである¹⁹⁾。舞台が一人でなく多数の登場人物で占められている、という意味で、心も単一でないのである。しかし、知覚をどう数えていくのか。前に見たように、一つの姿といえる比叡山の見えの中に、山を幾つか数え上げる事も出来る。単位という以上、その限界が明確でなければならない。しかし、比叡の姿が、どこから始まってどこで終わるのか、これは動揺する。さてこの比叡を含む風景は、「一つの単位」でなく、「統一」である。では、この統一そのものを数えていけばいいではないか。しかし、我々は、この「統一の内」で数えるのである。窓から臨まれる比叡の風景の内に、花や岩、人を数えるのである。「風景という統一が、今、三つある。」と言う事は「三時から時間が始まった。」と言うに等しく、意味をなさない。私の一人であることを言うのに「単純」という言葉は適切ではない。

自我の実体性の否定、これは正しい。自分の心という実体はない、とい

う意味では。しかし、心の実体性の否定は自我の否定とつながらない。ヒュームは自我を変転する世界そのものと同一視するに至ったが、しかし、では、私が一人であるという端的な事実は、ここからどのように導かれるのか。ヒュームの体系では「自我」についての否定的議論の果てに、この事実も実は捨てられているのである。すると、ヒュームの世界では物が形を持たなくなる。物の形は必ず「どこからか」見られ、思われた形である。「どこからか」とは、現実の、或いは思いのなかの「ここ」、つまり、私がいる場所である。「物の形」に意味を与える「ここ」は「私」と対を成して初めて意味を持つ。これにより「ここ」は又、私の単一性を担っている。言い換えれば、ここにいるのは私一人なのである。自我の単一性が帰結されない体系では、又、「ここ」も意味を失う。従って物の形も、だから物そのものも考え得なくなる。

6. 趙 州

問「万法帰一。一帰何所。」

師云「我在青州 作一領布衫，重七斤。」²⁰⁾

問う「万法は一に帰するというが、では、今度、この一は何に帰すればよいのか。」

趙州「私は青州にいた時分、袈裟を一つあつらえ、その重さは七斤だった。」

問う者は、「一」を、「何かあるもの」、「個物」とする。その上で、万法がこの何かあるものに帰する、と言うのである。ここから、では今度はこの「一」という何かあるものが帰する、他の「何かあるもの」が考えられてくる。この「一」が帰する所の「何か」はなんなのか？ここに一体、際限というものが付けられるのか。これが、問う者の心である。趙州の一息の切り返しをここで引き伸ばしてみる。「あなたが言うような〔一〕は〔七〕でもよいし、〔百〕でもよい。丁度、私のこの袈裟は一つとも言えるし、目方の観点からすれば、〔七〕でもある。あなたは物を数える数、自然

数をここで言っているのだ。しかし、万法が帰する所の「一」は数をいっているのではない。万法はなにものにも帰することなく統一を成している。ところで、今、ここにいる私はかつて青州にいた。この昔と今をひとまたぎにして一である「私」に目を向けよ。」

禅の受け答えは分析を許さない。上の様な分析は、宗教的直観のもとでは笑止であろう。しかし、問答は知識を前提としている。前提の部分の解釈に限って分解が可能と考えたい。私には、この問答は「自我」を廻っていると思われる。問は、万法の統一としての「一」を趙州に具体的に描かせる事を目論んだものと見たい。この誘いに応じて、趙州が「我在り」で口を切るのは意味深い事に思える。ヒュームの自我論は、過去と現在にわたる自我の統一を廻る問題、記憶の問題で破綻していた。ヒュームにとって自我はあくまで「一つ」の対象である。この事が「自我」と「彼」を交替可能にし、「記憶」という、「自我」を前提としてのみ有意味な語で「自我」を説明するという循環を犯させたのである。ヒュームに欠けていた「自我」、万法の統一に関わる「自我」で趙州は語り始める。

一つの問答だけではどうしても解釈できる。この問答を「自我」を指していると解するのであれば、他の問答でも同様に解せるものがある事を示さねばならない。「自我」の問いは仏教に限らず、どんな思想でもその中核を成す。従ってこの問いを廻る問答は必ず類を成す筈である。

時有僧問「如何是祖師西来意。」²¹⁾

師云「庭前栢樹子。」

学云「和尚莫将境示人。」

師云「我不将境示人。」

云「如何是祖師西来意。」

師云「庭前栢樹子。」

このやりとりの前半、「祖師が西からやって来られた事の意味は？」、これは仏教の本質を問うものと解される。趙州、「そこにある庭の木だ。」この問答については、木にも仏性は宿っている、といった汎神論的な解は当

たらない。問う僧侶と問髪を容れず答える趙州、という二人を想う、と、このやりとりはむしろ、問う僧にそこにある木の方を向かせる事に眼目がある事が分かる。趙州の言葉で問う僧は木の方に視線を向け、その木がこの問う人自身に現れるのである。この平凡な出来事に「心」は一切登場しない。つまりここには、趙州の言葉を聞こうとする意志や、その言葉を解する理解力など、登場していない。「しかし、心の働きがなければ、一体どうやって物の方を向き、物の姿を見る事が出来るのか。」しかし、見たり聞いたりすることに何か心という原因が必要、と考えるのは、観察や熟慮の結果か。習慣となった行為に「無意識」という心の働きを担わせる。これはどんな行為にも心の側に原因がある、という前提よりの帰結である。この前提そのものが今、問われるのである。フロイトのいう「無意識」は、「記憶」というはっきりした意味を持つ。しかしここでの、あらゆる行為の原因としての無意識は記憶ではない。およそなにものでもない。これを、ない、と考えて悪いか。

上の問答は現実の知覚についてのもの。では想像は心の働きか。想像は現実の物に依らない、心の働きそのものではないか。

僧問「如何是清淨伽藍。」²²⁾

師云「丫角女子。」

云「如何是伽藍中人。」

師云「丫角女子有孕。」

問いは、淨らかな伽藍という物にたとえて仏教の本質を聞く。答えは「子供の髪型の女子。」これを追って、伽藍の中の人にたとえて悟りの人を問う。答えは「子供の髪型の女子が孕む。」

答えは、問いからその場で任意に想像されるものを即座に並べていく事に尽きている。丫角の女子など、ここでは何の意味もない。要は、「丫角女子。」で、ただちに問う者自身に子供髪の女子が想われる事である。このせっかく現れた女子の「意味」に足を取られる問者に、趙州は「伽藍の中の人」から「孕んだ女子」という自然な想像をおこなって、注意を女子

の「意味」から逸らす事に努めている。一人の子供を想像する事に、「心の働き」がどこに認められるのか。想像にも心はいらない。

「庭前栢樹子」と「丫角女子」の問答は対を成すと考えたい。知覚と想像の双方に関して、「心」が捨てられる。これらの問答では、問が問う者にそのまま返っていき、答えとなる。問者は趙州でもなく、趙州の言葉でもなく、自分に現れた対象を、つまりは自分を観返るよう、誘われる。自分の問が自分自身に様々な対象となって現れる。しかし「我不将境界示人。」「自分は対象物でもって何かを示唆する事などしていない。」問者はその対象、というより問髪を容れず対象の現れることそのもの、そこに自分というものを観るのである。

これらの問答では「心」が除けられる、そして、初めの青州問答が示す様に、「自我」は「心」なきあと登場するのである。ここでは「心」の否定は「自我」の否定を結果しない。無心は無我ではない。

ヒューム、そして物心二元論の否定ではより徹底的、整合的なパークレーム、「心の働き」はこの世界に残しておいた²³⁾。趙州はここにとどまらず、「心」を超えて「自我」の問いを続けると自分には思われる。「自我」は、正確には、実験心理学の対象でも、生理学の対象でもない。このようなものをどう捉えるか。一つの示唆は、趙州から得られるのではないかと考える。

以上

文 献 表

- 1) D. Hume, 'A Treatise of Human Nature' Book I Chapter I section I
edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford 1975
- 2) W. Köhler, 'Human Perception' in 'the selected papers of Wolfgang Köhler'
Liveright, New York 1971
'Gestalt Psychology' chapter VI Liveright 1970

ゲシュタルト心理学の全体論的傾向は当時、孤立した動きではなかった。心理学と関係の深い神経症研究の分野でも画期的な思索が現れている。主に認知に関しての全体論を唱えるこの心理学に応ずるが、より大きい、精神と行為の関係についての洞察である。行為、動作の障害である失行症と、思考、認識の障害で

ある失認症が切り離せないものである事が、ドイツの A. Grünbaum によって主張された。認識と行為はもともと「機能渾一体」であり、ここから両者が分離してでてくる、とされるのである。認識は必ず行為を予想している。グリュンバウムはこの事を、従来、精神のみの障害と考えられた言語機能の一障害、書字の障害が、動作障害を伴う事を、患者にマッチをすらせてみるという単純極まる実験で証明する。以下の文献はゲシュタルト心理学の位置付けのみならず「精神」というものを考える上で不可欠の論文であると信ずる。

A. A. Grünbaum und L. Bouman, 'Über motorische Momente der Agraphie' in 'Montatssher für Psychiatrie und Neulorogie' 77
p. 223-260 1930

A. A. Grünbaum, 'Über Apraxie' in 'Zbl. Neur.' 55 p. 788-792 1930
'Aphasie und Motorik' in 'Z. Neur.' 130 p. 385-412 1930

「機能渾一体」という語は、グリュンバウムの思想をその一部で明確に敷衍し、独自の行為論を提出する秋元波留夫の名著「失行症」で使われるものである。

「失行症」 p. 88-93 東大出版会 1976

- 3) W. ケーラー, '心理学における力学説' 相良守次訳 岩波書店 1951
- 4) J. ロックのこの考え方('人間悟性論' 第四卷第一章) に対しては、G. パークリーの反論が最も簡潔的確と思える。

G. Berkeley, 'Three Dialogues' in 'A New Theory of Vision' p. 217-226
Everyman's Library London 1972

- 5) D. Hume, ibid. Book I Chapter II section III
- 6) 大山 正, '図の相互作用' 講座心理学 4 「知覚」 東大出版会 1970
ロベール・フランセス, '図形知覚と対象知覚' 現代心理学 VI 白水社 1971
これらの論文に図のまとまりが他に及ぼす影響が明快に述べられている。
- 7) P. ギョーム, 'ゲシュタルト心理学' 第一章 八木 晃訳 岩波書店 1952
- 8) 同 上, 第三章
- 9) W. ケーラー, '心理学における力学説' p. 81
- 10) 同 上, p. 80
- 11) D. Hume, ibid. Book I Chapter IV section VI
- 12) 末綱恕一, '数学の基礎' 第二章「自然数」 岩波書店 1952
ここに数の集まりを全体として直観する事の必要性が強調されている。
- 13) P. ギョーム, 同上 第五章 特に p. 104, 105
- 14) H. Bergson, 'Matter and Memory' Chapter I 'The choice of images'
George Allen and Unwin London 1911

I. Kant, 'Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik' (1766) Immanuel Kant Werke In Sechs Bänden, Insel-Verlag, Band I p. 931 カントはこの例で、はやくも因果説の困難を指摘している。

- 40 —